

勢観房源智「阿弥陀如来像造立願文」について

工藤美和子

〔抄録〕

建暦二年（一二二二）十二月、勢観房源智（一一八三～一二三八）は法然上人の一周忌に合わせるかのように多くの人々の結縁を受けて阿弥陀如来像（浄土宗蔵）を制作した。仏像内部には源智が記した願文と約四万六千名もの結縁者の名前が記された交名が納入されていた。本論では、納入された願文を分析し、源智や

当時の人々が法然上人や浄土信仰をどのように理解していたのかについて考えるとともに、鎌倉時代より増加する結縁交名と像内に納入する意味について仏教的見地から考察を試みた。

キーワード 法然 源智 交名 願文 像内納入

はじめに

滋賀県甲賀市の玉桂寺に安置されていた阿弥陀如来立像（現在は浄土宗蔵）は、法然の弟子勢観房源智（一一八三～一二三八）によって制作された仏像である。

調査の結果、その胎内から約四万六千名もの名が記された結縁交名と、建暦二年（一二二二）十二月二十四日の日付が記された源智自筆とされる願文（以下「阿弥陀如来造立願文」と記す）が発見された。^①

願文は誓願を仏に述べる文章であるから、願文には阿弥陀如来像造

立の経緯、源智の縁戚関係や法然の思想的遍歴の過程、源智が考える法然への報恩といった、当時、法然がどのように人々に理解されていたのかといったことが伺える具体例が記されていると考えられる。そこで本研究では「阿弥陀如来立像願文」を分析し、源智や当時の人々が理解していた法然について考えとともに、約四万六千人分の結縁交名がなぜ阿弥陀如来像の胎内に納入されていたのかという点について仏教的見地から若干の考察を試みたい。

第一章 一二世紀の浄土信仰について

九世紀後半頃から徐々に社会に浄土教が受容されていくなかで、当初は極楽浄土が弥勒菩薩の兜率天と並列的に扱われるなど、特定の仏・菩薩の浄土と限定されていなかった。やがて時代が下り一〇世紀後半には、貴族社会の中で浄土信仰、とくに臨終来迎に対する注目が高まりを見せた。それに伴い、浄土信仰の意義について積極的に学ぶ機会が在家者側に見られるようになってきた。たとえば康保元年（九六四）に結成された念仏結社勸学会は、文人貴族と比叡山の僧侶各二〇名が集い、仏教の基本的教理の習得や中国・日本の天台浄土教についての研鑽を深める場となった。

仏教界側からも在家社会の浄土信仰に対する理論的要請に応える形で、良源『極楽浄土九品往生義』、千観『十願発心記』、源信『往生要集』など主に天台宗側から浄土往生の意義が次々と著された。それに呼応するように在家社会からも源為憲『三宝絵』、慶滋保胤『日本往生極楽記』などが著された。

とくに『三宝絵』や『日本往生極楽記』には、仏や菩薩の化身が衆生に極楽往生のための具体的方法を示すために化身として娑婆世界に出現していること、その意義を受けて人々は極楽浄土往生を目指すなければならぬという浄土信仰の具体的な心構えなどが示された。それによって、人々はこの世に菩薩の化身が出現し、我々に極楽往生の意義を教えているのだと理解していった。

やがて一二世紀半ばになると、在家者の浄土信仰は一層の深まりを

見せるようになる。たとえば、阿弥陀堂の建立、往生伝の作成、聖の活躍、南都仏教や真言宗による浄土教研究が盛行を呈していた。^③

この頃に作成された浄土信仰の願文には、東アジアの仏教国共通の仏教的帝王観の影響を受けた天皇の姿が描かれるようになっていた。^④七世紀頃から受容されたその考えは、天皇は仏教的救済者である転輪聖王（金輪聖王）という役割を有するという理解は、院政期に入ると変化が生じるようになる。院政期の天皇であった、後冷泉・後三条・白河・堀河・鳥羽・崇徳天皇は、在位中は高德な仏教的救済者としての帝王と認識されていたが、退位後や死後は、極楽浄土の仏や法身仏として理解され、天皇在位中に制約のために行えなかった衆生救済活動に邁進している姿として人々に認識された。

なかでも鳥羽天皇は、退位後は上皇という立場から天皇在位中に行えなかった仏事を積極的に行うとともに、多くの浄土信仰関係の願文を作成した。鳥羽が願主となった願文の特色は『観無量寿経』の書写と講説ならびに九品往生の重要性や唯心浄土など宋代天台浄土教の影響を強く受けていたことにある。^⑤鳥羽は転輪聖王という自らの仏教的救済者という立場は自認していたが、天皇による一方的な衆生救済を行って極楽浄土へ教導するのではなく、衆生を極楽浄土往生させたいという自らの誓願に多くの人々が結縁することで、結縁者自身による積極的利他行が行われることを目指したのである。

その考えが鳥羽の願文にも表されている。仁平二年（一一五二）十二月十八日「鳥羽天皇千体阿弥陀仏を刻するの御願文」は、千体阿弥陀如来像を鳥羽天皇一人の力で造像するのではなく、結縁者によって

千体阿弥陀如来像が製作されるべきだという必要性について次のように述べている。

衆生を度すは今の願いなり。利他の思い深し、爰に倩と流転の業報を顧みる。(中略)心地観經に曰く、有情輪廻六道に生ず、猶車輪の始終無きが如し。或は父母たり男女たり、生生世々互に恩有り。然れば則ち自調自度の行屑にせず、只大慈大悲の心を発す。仍ち法界一切の衆生を導き、宜しく弥陀千体の形像を願すべし。(中略)一体を人別に宛て、千体を限りて造立す。(中略)是れ則ち此の見て人力を仮るに非ず、専らに吾が願を広く及ぼしむるなり。貪りて吾が財を惜しむに非ず、唯だ人心を真に帰せしむるなり。夫れ堯の時の民、堯心を以て心となす。舜の日の俗、舜徳を以て徳となす。^⑥

「度すは今の願い」「利他の思い深し」という願主の誓願とともに衆生は前世では互いに「父母」「男女」という恩の関係で結ばれていた。その報恩は「自調自度の行」「自利行ではなく、「大慈大悲の心」「利他行で行う、その方法は仏像一体ずつの願主となることだと述べられる。また願主の誓願が人々の心に生じること」「堯心を以て心となす」「舜徳を以て徳となす」と、中国の伝説的聖帝の徳が人々の心に感化し、やがて理想的社会が実現されたという故事になぞらえている。^⑦つまり、願主の誓願に結縁する重要性と、衆生に誓願が生じること

で衆生が菩提心をおこることを意味し、衆生は清浄化され各自が誓願を発した願主として利他行に邁進し、極楽浄土を目指すという新たな浄土信仰の具体的実践法が示された。^⑧

以上のように、源智の願文が草される頃の浄土信仰のあり方は、極楽浄土往生を実現するためには単独の救済者による救済の他に、集団的なものへと変化していく社会のあり方が提唱されていたことが伺えるのである。

では、このような浄土信仰が受容されていた社会背景の中で源智の願文はどのようなことを語っているのだろうか。

第二章 「阿弥陀如来像造立願文」にみる法然

『法然上人行状絵図』巻四十五によれば源智は、平清盛の嫡男重盛の孫にあたる師盛の子であって、源平の争乱後、平家一門に対する残党狩りから身を隠すために源智の母が密かに育たという。源智一三歳のときに法然の元に預けたが、法然は源智のすぐれた素質を見抜き、天台座主慈円のもとへと向かわせ出家させた。出家後、源智は法然の元に帰り、法然が死去するまでの約一八年間の間、法然の給仕を勤め、法然の死の間際に『一枚起請文』を授けられた。『行状絵図』では法然没後の源智について、賀茂社の近くに居住し隱遁生活を好んで説法にも赴かなかつたと伝えている。また源智は、文暦元年(一二三四)には法然の廟堂を修築して堂舎を営んだことが知恩院にも伝わっている。^⑨

その源智が発願した阿弥陀如来立像からは様々な像内納入品が発見された。その内容は、願文と結縁交名であった。交名は細字で結縁者の名前が記された写経料紙、各号紙札、結縁供養紙札、百万遍念仏の

数取り帳などで、交名には、源智自筆の継紙二紙も含まれていた。そこには感西、安樂房遵西、住蓮、証空、信空など法然の弟子の名前が記されていた。また天台座主慈円、源智の縁戚関係として源智の母もしくは妹の「比丘尼秘妙」や、石清水八幡宮の祠官の紀氏の一族である「祐清」「幸清」名前が書かれていた。その他にも交名には、源頼朝などの源氏一門、自らの出自である平家出身の武家の名前等が記されていた。

交名と一緒に発見された「阿弥陀如来像造立願文」は、阿弥陀如来像を造立した願意について次のように記されている（便宜上（A）から（D）の四つに段落を分け書き下し文に改めた。また旧漢字は新漢字に改めた。）

（A）弟子源智、敬んで三宝諸尊に白して言く。恩山の尤も高きは、教導の恩、徳海の尤も深きは、厳訓の徳なり。凡そ俗諦の師範たる礼儀の教、両肩に荷うに尚重し。況んや真諦の教授仏陀の法に於いてをや。（B）爰に我師上人、先に三僧祇の修行に於いて一仏乗の道教に入り、後に聖道の教行を改めて偏に浄土の乗因を専らにせん。此の教え即ち凡夫出離の道、末代有縁の門なり。茲れ由りて四衆望を安養の月に懸けて、五惡の闇忽ち晴れ、未断惑の凡夫、忽ち三有の栖を出でて、四徳の域に入るは、偏に我師上人の恩徳なり。粉骨曠劫にも謝し難し、拔眼多生にも豈に報ぜんや。

（C）是を以て三尺の弥陀像を造立し、先師の恩徳に報ぜんと欲し、此の像中に数万人の姓名を納む。是れ又幽霊の恩に報ずるなり。所以は

何となれば、先師は只化物を以て心と為し、利生を以て先と為せばなり、仍て数万人の姓名を書して三尺の仏像に納む。此れ即ち衆生を利益するの源、凡聖一位の意、迷悟一如の義なり。迷悟一如の意に住し、衆生を利益する計を以て、先師上人の恩徳に報謝するなり、何ぞ真の報謝にあらざらんや。

（D）像中に納め奉る所の道俗貴賤有縁無縁の類、併愚侶方便の力に随い、必ず我師の引接を蒙らん。此の結縁の衆は、一生三生の中、早く三界の獄城を出で、速やかに九品の仏家に生ずるべし。已に利物を以て師徳に報ず、実に此の作善莫大なり。上分の善を以て、三界の諸天善神の離苦得道が為に、兼ねて秘妙等親類が為なり。中分の善を以て、国王国母大政天皇百官百姓万民が為に、下分の善を以て、自身の極楽に決定往生せんが為なり。若し此の中の一人先に浄土往生せば、忽ち還来して残衆を引入せん。若し又愚癡の身先に極楽に往生せば、速やかに生死の家に入りて残生を導化せん。自他の善和合すること偏に網目に似たり。我が願を以て衆生の苦を導き、衆生の力を以て我が苦を抜かん。自他共に五惡趣を離れ、自他同じく九品の道に生ぜん。此の願実雄り、此の誓い尤も深し。必ず諸仏菩薩諸天善神、弟子が願う所を知見したまひて、即ち成熟圓滿せしめたまはんことを、敬んで白す
建暦二年十二月廿四日
沙門源智敬んで白す¹⁰⁾

願文の文意を（A）から（D）の順で見ている。

（A）の「恩山の尤も高きは、教導の恩、徳海の尤も深きは、厳訓の徳なり」と、受けた恩の中で最も尊いものは「教導」であり、同じよ

うに深い徳は「嚴訓」であると述べている。さらに俗世間での礼儀の教えでさえ尊いことから「真諦の教授仏陀の法に於いてをや」と、仏の教えは尤も尊くその恩も莫大なものになると記す。

(B)は「我師上人」と称された法然が、「三僧祇」という無限の時間の中で、「一仏乘」の天台の教えを修行し、「聖道」から「浄土」の教えに転じたという、法然の思想遍歴について述べられる。法然が転じた「浄土」の教えは「凡夫出離の道」であり「末代有縁の門」になる重要な教えであった。さらに「四衆」(比丘・比丘尼・優婆塞・優婆夷)の衆生が浄土往生を遂げ「未断惑の凡夫」もまた「三有」(三界)を脱して「四徳城」の悟りへと至ことが願われる。それこそが「我師上人」が衆生にもたらした「恩徳」であったと理解され、法然が無限に誓い時間を費やし衆生のために「浄土」の教えを教示した人物として認識されていたことが伺える。

願文は法然の「恩徳」に対していかなる報恩ができるのかを次に問題にしている。その問題について願文では「粉骨曠劫にも謝し難し、拔眼多生にも豈に報ぜんや」と、呉支謙訳『菩薩本縁経』巻上第十二話「一切持王子」を典拠とした言葉を記している。「一切持王子」は、釈迦が前世で盲目のバラモン僧に自らの眼球を施すという壮絶な布施行について記され釈迦の偉大さが説かれている。願文はこの前生譚を踏まえながらも、自らの骨を砕いたり眼球を施すという布施行も、法然が我々に教示した「凡夫出離の道」「末代有縁の門」という教えに対する報恩にはならないのだと述べている。

では源智や結縁者たちが考える真の報恩とは何だろうか。そのこと

を願文は(C)で「三尺の弥陀像を造立し、先師の恩徳に報ぜん」と欲し、此の像中に数万人の姓名を納む。是れ又幽霊の恩に報ずるなり」と、阿弥陀如来像を造立し、その内部に「数万人の姓名」を納めることこそが「幽霊の恩に報ずる」ことになるのだと述べている。この「数万人の姓名」が実際に納入されていた結縁交名であることは明らかであるが、その理由を「化物を以て心と為し、利生を以て先と為す利他行になるから」と述べている。「数万人の姓名」を納入することは「衆生利益の源」であり、法然が衆生に明らかにした「凡聖一位」「迷悟一如」が実現されることだと記される。

仏教で理解される報恩の関係は、血縁といった限定的な関係の範囲を超えたものである。仏教は、自分が輪廻転生するなかで、前世で受けた恩は何代にもわたり、恩を与えてくれた者も数え切れないほどの膨大な数になると考えていたから、報恩の対象も一切衆生と考えられていた。願文は供養する側が四恩(父母・一切衆生・国王・三宝)が実践していた利他行を継承することを誓う誓願であるから、その利他行を実践することこそが真の報恩であるとされてきた。そのため、共通して供養されるべき四恩の対象者は、衆生済度の誓願を立て利他行を実践している者と認識されていた¹⁾。そして利他行は、限定された人間関係の枠外の、時間的空間的に制限されない広範囲の衆生に対して及ばなければならない。

(D)では、「姓名」を法然に捧げた功德について述べられている。「道俗貴賤有縁無縁の類」が「愚侶方便力」という源智の教導によって「我が師の引接」を蒙るであろうことが述べられ、衆生と法然をつ

なぐ中間者としての源智の役割がうかがえる。これは伊藤唯真氏が指摘するように、法然を阿弥陀如来もしくは菩薩とみなす考えが当時の念仏結縁者たちの中で理解されていたとも考えられる。

また注意すべきなのは「若し此の中の一人先に浄土往生せば、忽ち還来して残衆を引入せん、若し又愚癡の身先に極楽に往生せば、速かに生死の家に入りて残生を導化せん」と平安時代の浄土信仰観も継承されていることである。

一〇世紀半ば、園城寺の学僧千観は、自ら誓願を立て『十願発心記』にまとめた、その第一願、第二願は、往生の後、見仏聞法をして無生忍を得て不退転の菩薩として再び娑婆世界に戻り衆生済度を行いたいと記している¹²⁾。この考えは、九八五年に著された慶滋保胤の『日本往生極楽記』等の往生伝などに反映されている。往生伝等には菩薩の化身が現実世界に現れ極楽浄土往生を示し人々を救済するという浄土信仰のあり方が記されているが、還相廻向の後に一切衆生を往生させてこそ自他の真の救済になるという考えは当時の在家社会に大きな影響を与えた。

また「我が願を以て衆生の苦を導き、衆生の力を以て我が苦を抜く」という考えも、貞観十一年（八六九）九月「安氏諸大夫先妣の爲の法華会を修する願文」（『菅家文草』巻第十一）の「我汝の因を以て我が心を遂げむ。汝我に因て汝が志を言へ」という願主の誓願によって衆生の苦は除かれるが、願主もまた衆生の利他行によって自らの苦を除くことになるのだという考えと同意であろう¹³⁾。

また「我が苦」とは単に煩惱という意味ではなく、源智がもつてい

る「衆生を極楽往生へと導きたい」という願意を意味している。その願意は実は衆生側も同じであって、それを「衆生の苦」と表している。源智は自身の力を一方的に振り向けただけでは「衆生の苦」を滅することはできないし往生することも成仏することも不可能という、真の救済にならないという考えを持つていたことが分かる。さらに源智自身も往生して「還来して残衆を引入」するために「衆生の力」利他行が必要であると述べているが、それによって、源智自身の「苦」一切衆生を極楽往生へと導きたい、という誓願が成就されると考えていた。それは源智自身の往生の可否を問題にするのではなく、「数万の姓名」を納めた結縁者もまた源智と同様に「還来して残衆」を導き、結縁者一人一人の苦¹⁴⁾「一切衆生を極楽往生へと導きたい」という誓願を成就するのだと理解したのである。

以上のように、「阿弥陀如来立像願文」には、当時の法然に対する念仏者たちの理解が述べられているのだが、注目すべきは「数万人の姓名」がなぜ像内に納められたのかという問題である。約四万六千人もの結縁者の数の多さもさることながら、それを像内に納めることが釈迦の壮絶な捨身行をも凌ぐ真の報恩になるという理解はどのような意味をもつのだろうか。

第三章 「姓名」を捧げること

「阿弥陀如来立像願文」に「数万人の姓名」が像内に納入されたように、像内に発願者や結縁者の名前を記入するなどの行為は、鎌倉時

代に入ると多く見られるようになる。

源智と同じく法然の弟子念仏房は、文治二年（一一八六）の大原問答に参加し、元九元年（一二〇四）の「七箇条起請文」に署名をするなど門弟として知られている。¹⁵ 承久三年（一二二一）には焼亡した嵯峨清涼寺の再建に尽力するなど勸進僧としての活動も行っているが、その勸進行の一つとして行われていたであろう、建久二年（一一九一）九月日付の「嵯峨念仏房往生院修善文」（『願文集』）には、念仏房が清涼寺の西隣に居住していた往生院で安置する仏像を造立した時に作成された願文である。願文は次のように記されている。

造り奉る如來の金容、一尺六寸の製を以て、一丈六尺の像を凝らす、御身の中、藏する所の者多し、五百淨侶、五百の大願を書かしむ。当にその一願の下にその一口の名を注し、その旧願を納める者、その仏意を備うるなり。また生身に凝せんが為に舍利を納め奉り、また法華經壽量品を手自書く。宝篋印陀羅尼經をして人に書かしむ。皆一字を写す毎に三札を致す。是れまた諸人の名を注して此の像内に籠め奉る。¹⁶

と、五百人もの僧侶が誓願を立て像内に阿弥陀如來像を安置したことが述べられている。

この「五百の大願」とは、北涼曇無讖訳『悲華經』卷第七「諸菩薩本授記品」の「尋いで大悲の心を成就するを得、廣大無量にして五百の誓願を作し已りぬ」の引用であるが、その他にも舍利、念仏房によって『法華經』如來壽量品の書写と、結縁者による『宝篋印陀羅尼經』が納入された。『宝篋印陀羅尼經』は、經典と舍利は同一という

法舍利の教えが説かれており、この經典を書写するたびに礼拝を行い名前が記され納入された。

その他にも、建久五年（一一九四）頃に制作された遣迎院（京都市北区）伝来の快慶作阿弥陀如來像の像内からも、一枚百九〇体の印仏六六枚、すなわち約一万二千人の姓名と印仏が発見された。像内には「百八十九躰、建久五年六月廿九日始之」と記され、結縁者の名前の中には、源義仲、源義經、平宗盛、平重衡といった源平合戦によって死去した武将の名前も記されていた。¹⁸

鎌倉時代前期作の奈良市の興善寺蔵阿弥陀如來像の内部からも約一五〇〇名の結縁交名が発見されている。¹⁹

このように結縁者が名前を記し、それを神仏に捧げる行為について中田薫氏は、自分の名前や官位を記した名札である「名簿」を捧げること（名簿捧呈）は、弟子や従者になることを意味し、それとともに人格を相手に捧げることになるという意味が含まれると指摘されている。²⁰ さらに名簿捧呈の行為自体が平安時代初期にはじまった慣習であるが、公家社会の名簿捧呈が貴族たちの昇殿の可否にかかっていた問題であったのに対して、武家社会で受容されるようになると完全な主従関係を結ぶという意味に変貌していった。

名前を捧げることで主従関係が結ばれることが、仏教界側でも行われていたことを示す史料が鎌倉時代の説話集『古事談』に見られる。

説話によれば、平安時代の貴族藤原師氏（九一三〜九七〇）は浄土教の祖といわれた空也（九〇三〜九七二）の檀越であったが、病によって死期が迫ったことを知ったときに自分は生前に善行を行わなかつ

たことを懺悔して、空也に自分の「名籍」を捧げた。その行為によって空也と師弟関係を結ぶことになり、反対に空也は師氏の死後を案じて閻魔王に牒を送り、その牒によって師氏は墮地獄から免れることができたという。

空也と師氏の話は空也の伝記である「空也誄」には記されているが、「名籍」を捧げたという内容はない。また慶滋保胤『日本往生極楽記』所収の「空也伝」には、空也は娑婆世界の極楽浄土の教を広めるために娑婆世界の出現した菩薩の化身という認識が語られているが、師氏と空也の話そのものがないことから、師氏が自らの名前を捧げたという話自体が『古事談』で初めて紹介されたことになり、鎌倉時代において神仏に名前を捧げる重要性を示していると考えられる。

さらに、『古事談』成立当時に空也が菩薩の化身という理解がなされていたならば、師氏と空也の関係は人間同士の主従関係という意味としてではなく、菩薩の化身である空也に対して自ら仏弟子になるという目的のために「名籍」が捧げられたことを意味している。叡尊の甥にあたる惣持が文永八年（一二七一）、律宗西琳寺（大阪府羽曳野市）伝来の旧記を編纂した寺誌「西琳寺文永注記」にも名前と仏との関係について言及されている。それによると、弘長三年（一二六三）、西琳寺の二人の別当と五人の庄官が一味同心し「名字を三宝に寄進す。管領を停止し、未来際を尽くして、戒律弘通の栖と為し、永く衆僧止住の砌と為し」という。「名字を三宝に寄進す」とは、別当と庄官が自らの名前を仏に捧げることを意味しているのだが、同時に西大寺に西琳寺を寄進し末寺となることを示し、また当時より興正

菩薩として崇敬されていた叡尊へ「名字」を捧げることを意味する。これは叡尊像の像内に結縁交名が納められていたことと同じ仏教的作善と考えられる。

名前を捧げるという行為が大きな仏教的作善になることが『出曜経』巻十二「信解品」に次のように説かれている。

昔有一人犯於王法、家産諸物盡没於官、王勅其人送汝家産財簿盡詣於官、其人齎福德名簿送詣於官、王問其人、吾勅汝送家産財簿、乃送福德簿耶、其人報曰後身家産簿者此簿是也。今身家産簿隨王所録、王聞斯語心開夷意悟息而不録、是故説其福難奪也、能禁止盜者」。

これは『法句経』特信品の「信は能く河を渡し、其の福は奪い難く、能く、盗をも禁止す。野の沙門は楽なり」という言葉のたとえ話である。重要なのは「其の福は奪い難く」のたとえ話で、ある人が王法を犯して全財産を没収されそうになり、王から財産目録の提出を命じられる。ところがその人は財産目録ではなく「福德の名簿」すなわち作善の名簿を提出するのである。王は激怒するのだが、その人は物質的財産目録も提出し、これは「後身の家産簿」であると答えたという。すると王は財産の没収を止めた。つまりこの話は、物質的な財産を失うことはあっても作善の価値は決して失われることがないということが説かれているのだが、このような考え方が、後の像内に名簿を納めることにつながっているのではないかと考えられる。

仏像内に結縁者の名前を納めることがどのような意味があるのかという点について『楽邦文類』「浄慈七宝弥陀像記」（揚傑）には次の

ように記されている。「淨慈七宝弥陀像記」によれば、杭州淨慈寺の僧守一は同志と結縁を結び、彼らが喜捨した七宝を細碎して阿弥陀如来像を造立したが、その際に、

仏身大虚に等し。故に、五藏を設けずして、衆生の心を以て心となす。故に会中の人、各て弥陀の一願を書す。四十八人毎に弥陀の願周し。悉く以て身中に蔵めて、願願衆生を忘れざることを示す。(中略)一身清淨なれば則ち一切の身清淨なり。一念清淨なれば則ち一切の念清淨なり。然れば娑婆を離れずして頓に極楽に超ゆ。一たび宝像を見れば大縁を成就すべし²³

と、造立にあたって結ばれた同志は阿弥陀如来の四十八願を一願ずつ書いて像内に籠めてた。その理由は仏が衆生を忘れずに救済してくれることを願うのだという。

また同じく『楽邦文類』巻第三「無量院に弥陀像を造るの記」でも杭州無量院の僧用淵によって、

乃ち士女一千人を募り、率財計三百、絹をもつて八尺の弥陀像を雕像す。元祐八年、上元の日、衆を集めて瞻礼す。淵乃ち誠を述べ、大弘誓を発して像の腹中に眞む。

と、願意を発した結縁者がその願意を像内へと納入することが仏像が造立される際に行われていたとある。

注目すべきは、仏像の内部が「大虚」(「淨慈七宝弥陀像記」)すなわち空と理解されていたことである。仏像は「大虚」であるからあえて「五藏」を設けることをしなかったと記されているが、そもそも五藏は仏舍利とともに仏像が生身の仏を示す重要な意味を付与された遺

物であった。

代表的な仏像納入品でもある舎利の歴史はインドにさかのぼる。釈迦が八〇歳で臨終を迎え、その遺体が火葬され遺骨は八等分されて八部族に分配され八つの仏塔に安置された。やがて紀元前三世紀半ば、仏教を保護につとめたアシヨールカ王によって釈迦の遺骨が細分され、八万四千塔を造りその内部に釈迦の遺骨を納めて各地に分配した。舎利の細分化は、舎利が仏そのものであるという理解の上で、舎利Ⅱ仏によって仏法が弘通されることを意味する²⁴。

舎利が仏そのものであり、それを仏像内に籠めることで仏像が生身の仏となるという考えは日本にも伝えられた。治承四年(一一八〇)の南都焼亡によって焼失した東大寺大仏復興のために文治元年(一一八五)開眼供養が行われたが、九条兼実は大仏に奉籠するために仏舍利三粒を五輪塔に納め願文²⁵とともに大仏勧進をつとめた重源に託している。重源も願文に「生身の舎利を以て造仏の胎中に納むるに、忽に光明を放ち、頻りに靈瑞を現す」と記している。『南無阿弥陀仏作善集』によれば、大仏納入の舎利は八四粒、宝篋印陀羅尼塔と如法経が納められた²⁶。

舎利と同様に生身の仏を意味する五藏納入も、中国で行われていたたとえば『法苑珠林』十四には仏像が完成しその頭部に仏牙を備えたところ仏像の背中より一点の出血が生じたという。段成式(生年未詳)(八六二)撰述『西陽雜俎』第六には、玄宗の時代に成都宝相寺の菩提像の像内に五藏を備えが、菩提像がいつも生きているかのように見えるのは、像内に五藏六腑を備え次に四肢百節を作ったからであると

記されている。

日本で著名な例は、京都嵯峨の清涼寺釈迦如来像である。「生身の釈迦」として人々の信仰を集めたが、その内部から絹製の五臓六腑、仏像、仏典、宝石、銭貨、『尙然入宋求法巡礼行並瑞像造立記』等の文書、頭部からは鏡と仏牙、舍利容器が発見された。²⁷『尙然入宋求法巡礼行並瑞像造立記』によれば、北宋・雍熙二年（九八五）、入宋の東大寺僧尙然が浙江省で当地の工人に作らせ将来した釈迦如来像であること、その像は優填王思慕の釈迦如来像の模刻像として将来されたこと、その靈驗が人々の篤い信仰を後世にわたって集めたことが記されている。優填王思慕の釈迦如来像とは、『維一阿含經』『觀仏三昧經』『造像功德經』に由来する話である。

釈迦如来像の納入品の一つ「入瑞像五臓具記捨物注文」によれば、仏牙を納入したところの釈迦如来像が生身の仏であることを示す奇瑞が出現したとしている。その他にも五臓納入例は、知恩院蔵の善導大師像内の絹製五臓、神奈川の荏柄天神社の天神像には本地とされる十²⁸一面觀世音菩薩像内の五臓などが知られている。

ところで舍利や五臓とともに結縁者の名前を納入することについて奥健夫氏は、仏像に靈性を付与するという舍利納入の本源的な意義を端的に示すものという重要な指摘をされている。²⁹それを示しているのが『楽邦文類』『淨慈七宝弥陀像記』の「衆生の心を以て心となす」という一文であろう。五蔵や舍利を納入することが生身の仏として働かせるのではなく、「衆生の心」が仏像の内部に留められることで、衆生は清浄化し、さらにすべての世界もまた清浄化すると理解されて

いる。結縁者の願意と名前こそが衆生救済への重要な意味をもつのだと考えられていたのである。

以上のように、「阿弥陀如来立像」に「数万人の姓名」が納入されたのは、もちろん源智の勧進僧としてどのような人々や社会と関係が結ばれていたかを意味しているが、中田氏の指摘や紹介した經典や史料等に記されるように、何万人もの人々が名前を捧げることで、全人格を阿弥陀如来へと布施し、同時に法然に帰依したことを意味しているのではないだろうか。それとともに、阿弥陀如来像は単に仏像というだけではなく結縁者の誓願によつて働きだす生身の仏として理解されていたということも考えられる。なぜならば法然は「先師は只化物を以て心と為し、利生を以て先と為せばなり」と、結縁者の誓願を「心」としていたからである。結縁者にとっては自らの誓願を仏像内に名前とともに籠めることが、法然に対する最高の報恩になると理解されていた。

おわりに

「阿弥陀如来像造立願文」には、法然が「三僧祇」という無限の時間の中で「一仏乗の道教」（聖道門）に入つた後に、「浄土の乗因」（浄土門）へ、そして「凡夫出離の道」「末代有縁の門」の教えにいたつた思想過程が記されていた。その姿はあたかも法蔵菩薩が末代の衆生のために四十八の誓願を立て、長大な時間を有して阿弥陀如来となつて衆生済度を行つてきた姿と重なっている。

源智や結縁者たちは「我師上人」である法然は、衆生を浄土往生に導きたいという誓願を持っていて娑婆世界に「還り来た」菩薩もしくは阿弥陀如来像そのもだと理解したのではないだろうか。そのような法然の姿が後世の「弥陀化身」「来現」「善導再誕³⁰⁾」と評価された法然像に結実したのではないだろうか。

また、願文には法然の死を悼むといった現在の我々が考える追善という意識は見られない。願文で重要となるのは、法然が生前立てていた誓願を残された者たちが継承することであって、それこそが追善になると理解されていた。源智も法然への追善は法然の生前の行為を継承することであると考えていたから、法然の誓願の継承とともに法然への真の報恩とは一体何であるのかという問題が重要な関心事としてあった。

その問題を源智は、多くの結縁者が属していた在家社会の中で理解されてきた仏教思想や習慣に沿うような形で理解しようと努めた。結縁者集団による仏教的作善の重要性は、源智の時代には広く受容されていたから、結縁の重要性とともに「姓名」を仏に捧げることが最高の布施になるという新たな作善を考えたのである。結縁者は阿弥陀如来像の造立に結縁することが単に金銭を負担して結縁者となったことだけを意味するのではなく、法然の弟子となること、念仏による極楽往生を目指す法然の誓いを自らの誓いとして継承すること、そして法然が行い源智が行ってきた利他行を一人一人が実践することを目指したのである。その証明として「姓名」は捧げられ、法然への真の報恩になると考えたのではないだろうか。

〔注〕

- (1) 伊藤唯真「勢観房源智の勧進と念仏衆―玉桂寺阿弥陀仏像胎内文書をめぐって―」(同著『浄土宗の成立と展開』吉川弘文館、一九八一年)、同「源智と法然教団」(『佛教文化研究』第二八号、一九八三年三月)、野村恒道「勢観房源智と親類紀氏について」(『三康文化研究』所年報 第一六・一七号、一九八三年四月)、同「勢観房源智の勧進」(『佛教論叢』第三二号、一九八七年九月)。
- (2) 拙著『平安期の願文と仏教的世界観』(思文閣出版、二〇〇八年)。
- (3) 井上光貞「新訂日本浄土教成立史の研究」(山川出版社、一九七五年)、速水侑「浄土信仰論」(雄山閣出版、一九七八年)。
- (4) アントニー・フォルテ「大雲経疏」をめぐって(牧田諦亮・他編『敦煌と中国仏教』講座敦煌七、大東出版社、一九八四年、大内文雄「国家による仏教統制の過程―中国を中心に」(高崎直道・木村清孝編『東アジア社会と仏教文化』シリーズ東アジア仏教第五巻、春秋社、一九九六年)、金岡秀友『仏教の国家観』(佼成出版社、一九八九年)。
- (5) 梯信曉「奈良・平安浄土教展開論」(法蔵館、二〇〇八年)。
- (6) 本文引用は、『本朝文集』(新訂増補国史大系)による。
- (7) 福島光哉「宋代天台浄土教の研究」文永堂書店、一九九五年)。
- (8) 工藤美和子「院政期の浄土信仰―鳥羽上皇関連の願文を中心に―」(『日本宗教文化史研究』第二七号、二〇一〇年五月)。
- (9) 『総本山知恩院旧記探要録』(大日本仏教全書巻八三、寺誌部二)。
- (10) 本文の引用は、玉桂寺阿弥陀如来像胎内文書調査団『玉桂寺阿弥陀如来像胎内文書調査報告書』(玉桂寺、一九八一年9による。なお翻刻文の誤字は改めた)。
- (11) プライアン・小野坂・ルパート「恩をめぐる語りと変遷―中世前期の日本仏教再考のために」(『文学』岩波書店、二〇〇七年一二・一月号)。
- (12) 佐藤哲英『叡山浄土教の研究』研究篇・資料篇(百華苑、一九七九年)。
- (13) 『菅家文章 菅家後集』(日本古典文学大系)。

- (14) 前掲註(2) 参照。
- (15) 三田全信「嵯峨念仏房と清涼寺」（『鷹陵史学』 第一号、一九七五年三月）、中野正明「嵯峨往生院念仏房について」（同著『法然遺文の基礎的研究』法蔵館、一九九四年）。
- (16) 本文の引用は、『統群書類従』第二八輯下による。
- (17) 大正蔵第三卷。No.一五七、二二二頁中。
- (18) 青木淳「快慶作遣迎院阿弥陀如来像の結縁交名―像内納入品資料に見る中世信仰者の「結衆」とその構図―」（『佛教史学研究』 第三十八巻二号、一九九五年十二月）。
- (19) 堀池春峰「興善寺蔵・法然聖人等消息並に念仏結縁交名状に就いて」（『佛教史学』 第十巻三号、一九六二年一〇月）。
- (20) 中田薫「コムメンダチエオと名簿捧呈の式」（同著『法制史論集』 第二巻、岩波書店、一九三八年）。
- (21) 『統群書類従』巻二十七輯。
- (22) 大正蔵第四巻・No.二二二、六七七頁上。
- (23) 国訳一切経和漢撰述部・諸宗部七。
- (24) 村田治郎「中国の阿育王塔（1）」（『仏教芸術』 一一四、一一七、一一八、一二〇、一二一、一二三号、一九七七～一九七九年）。
- (25) 『鎌倉遺文』四〇八九号。
- (26) 仏像内への舍利納入については、田邊助三鉦「像内納入品」（『田邊助三鉦彫刻史論集―日本彫刻とその周辺』（中央公論美術出版、二〇〇一年）、奥健夫「像内納入品（下）」（『国宝・重要文化財大全』 四、毎日新聞社、一九九九年）を参照。
- (27) 塚本善輔『塚本善輔著作集』 七（大東出版社、一九七五年）、『日本彫刻史基礎資料集成 造像銘記篇一』（中央公論美術出版、一九六六年）、京都国立博物館編『特別展覧会 釈迦信仰と清涼寺』（京都新聞社、一九八二年）、長岡龍作「清涼寺釈迦如来像と北宋の社会」（『國華』 一二六九号、二〇〇一年）、上川通夫「甞然入宋の歴史的意義」（『愛知県立大学文学部論集（日本文化学科編）』 五〇号、二〇〇二年）、奥健夫『清涼寺釈迦如来像』 日本的美術五一三号、至文堂、二〇〇九年）を参照。
- (28) 五蔵納入については、石原明他「清涼寺釈迦像胎内五蔵の研究」（『日本医学雑誌』 七巻一～三号、一九五六年）、小杉一雄「内蔵納入の仏像」（『中国仏教美術史の研究』 新樹社、一九八〇年）を参照。
- (29) 奥健夫「生身仏身論」（長岡龍作編『造形の場合』 講座日本美術史第四巻、東京大学出版会、二〇〇五年）。
- (30) 『知恩講私記』 第二讃（『法然上人全集』）。

（くどう みわこ 非常勤講師）

二〇一三年十一月十五日受理